

# پژوهشی پیرامون اندیشه‌های فلسفی صدرالدین دشتکی شیرازی

ذکریا بهارنژاد\*

## چکیده

فاصله میان خواجه نصیرالدین طوسی تا ملاصدرا را میتوان دوره «فترت» در تاریخ فلسفه اسلامی نامید. در این دوره هرچند تفکر فلسفی هرگز متوقف نشد لیکن کار جدیدی نیز در فلسفه صورت نگرفت و مباحث فلسفی تحت الشعاع عرفان نظری و کلام قرار داشت و فیلسوفان این دوره بیشتر حاشیه‌نویس بودند تا مؤلف و مصنف. ظهور مکتب شیراز نقطه‌امیدی بود تا بذر آن در مکتب اصفهان به شکوفایی و ثمر نشیند و چنین نیز شد. شناخت مکتب اصفهان و بخصوص «حکمت صدرایی» بدون شناخت مکتب شیراز امکانپذیر نیست. صدرالدین دشتکی از جمله فیلسوفان و متکلمان دوره فترت و تربیت شده مکتب شیراز است که در شکلگیری شخصیت ملاصدرا نقش اساسی داشته است. شناخت دشتکی و معاصرانش به ما کمک میکند تا هم سیر تاریخی اندیشه‌های فلسفی در جهان اسلام و هم اثرپذیری ملاصدرا و پیروانش را بهتر

استادیار دانشکده ادیان و عرفان دانشگاه شهید بهشتی؛ Z-Baharnezhad@sbu.ac.ir\*

۱۰۹

سال دوم، شماره دوم  
پاییز ۱۳۹۰



پژوهشی پیرامون اندیشه‌های فلسفی صدرالدین دشتکی شیرازی

بشناسیم. دشتکی فیلسوف و متکلمی خلاق، مبدع، مبتکر، پرتلاش و خستگی‌ناپذیر بود؛ گفتگوهای وی با معاصر نامدارش - جلال‌الدین دوانی - و نیز حواشی متعددی که بر کتاب *تجرید الاعتقاد* علامه محقق طوسی نوشته است، گواه بر این ادعاست. علاوه بر این، او فیلسوف و متکلمی نقاد بود و در مسائل عمده فلسفی-کلامی آراء و اندیشه‌های متفکران پیش از خود را مورد نقد قرار داده است و از طریق همین روش نقادی مسائل جدیدی را وارد حوزه فلسفه اسلامی کرده است، از جمله: (۱) اتحاد صورت با هیولی؛ (۲) اتحاد نفس و بدن؛ (۳) عدم بقای عناصر در مرکبات؛ (۴) در مرکبات، اجزاء بصورت بالقوه‌اند؛ (۵) اتحاد نفس با بدن در خارج، منافی و متضاد با تجرد آن نمیباشد. میتوان گفت ملاصدرا در طرح مسائل اصلی و زیر بنایی فلسفه خود از قبیل: اصالت وجود، حرکت جوهری، نظریه تشکیک و اتحاد نفس با قوای خود، متأثر از آراء و اندیشه‌های صدرالدین دشتکی بوده است.

در این مقاله تلاش شده تا برخی از اندیشه‌های فلسفی دشتکی که در آثار حکمای پس از وی مورد بحث و مناقشه قرار گرفته، مورد بررسی و تحقیق قرار گیرد و میزان تأثیر وی بر اندیشه‌های فیلسوفان بعدی معلوم گردد.

**کلید واژه‌ها:** انقلاب، ماهیت، تشکیک، ترکیب اتحادی، قاعده فرعی، تشخیص، اصالت وجود، اصالت ماهیت

\* \* \*

## مقدمه

برخی از مستشرقان بر این باورند که حیات عقلی و فلسفی مسلمانان با مرگ ابن‌رشد (۵۹۵-۵۲۰ ه. ق.) پایان رسید و وی را «خاتم فلاسفه اسلامی» میدانند.<sup>(۱)</sup> بپتدید این برداشت از تاریخ عقلی و فلسفی مسلمانان برداشتی نادرست است، زیرا چه با واقعیات تاریخی اسلام در تضاد است. روند رو به رشد تفکر عقلی و فلسفی مسلمانان پس از «ابن‌رشد» نه تنها متوقف نشد بلکه بالنده‌تر نیز گردید، زیرا پس از وی دو متفکر مبتکر و مؤسس صاحب مکتب در میان مسلمانان ظهور کرد؛ یکی در عرصه عرفان و دیگری در حوزه فلسفه. در عرصه عرفان، ابن عربی (۶۲۸-۵۶۰ ه. ق.) با تأسیس عرفان نظری و آثار گرانسنگی مانند: *الفتوحات المکیه* و *الفصوص الحکم*



جان تازه‌یی به تفکر و حیات عقلی مسلمانان بخشید بطوری که مکتب عرفانی را که وی تأسیس کرد تا زمان حاضر با قوت و قدرت استمرار یافته است. در عرصه فلسفه نیز، صدرالدین محمد شیرازی (۱۰۵۰-۹۷۹ هـ. ق.) معروف به ملاصدراست. بنوبه خود توانست با تأسیس «حکمت متعالیه» فلسفه اسلامی را از حالت رکود و ایستایی بیرون آورد و با طرح مسائل جدیدی همچون: اصالت وجود، حرکت جوهری، تجرد خیال برزخی، تشکیک وجود، فقر وجودی و اصولی دیگری که از ابداعات وی در فلسفه میباشند، فلسفه اسلامی را وارد مرحله تازه‌یی کند. فلسفه ملاصدرا نیز از زمان تأسیس تا عصر حاضر استمرار یافته است.

در کنار ابن عربی و ملاصدرا صدها متفکر و اندیشمند مسلمان حضور داشته‌اند که هر چند فیلسوف یا عارف مؤسس نبوده‌اند، لیکن شخصیت علمی - فلسفی و کلامی - عرفانی آنان کمتر از ابن عربی و ملاصدرا نبوده است. بزرگانی همچون: خواجه نصیرالدین طوسی، قطب‌الدین رازی، قطب‌الدین شیرازی، قاضی عضدالدین ایجی، میر سید شریف جرجانی، ملا سعیدالدین تفتازانی، ملا جلال‌الدین دوانی، خاندان ترکه اصفهانی و خاندان دشتکی شیرازی، محمد باقر داماد معروف به میرداماد، صدرالدین قونوی، حمزه فناری اصفهانی، عبدالغنی نابلسی و ... از این جمله‌اند.

فاصله «ابن‌رشد» و «ملاصدرا» را میتوان دوره «فترت» فلسفه اسلامی نامید، زیرا فلسفه‌های رسمی - مشاء و اشراق - حالت رکود و سکون یافته بودند و فیلسوف مؤسسی در این دوره ظهور نکرد. از سویی دیگر میتوان این دوره را دوره شکوفایی کلامی نامید، چه در این دوره بود که خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲-۵۹۷ هـ. ق.) با فلسفی کردن کلام و تأسیس «کلام فلسفی» رونق تازه‌یی به حیات عقلی مسلمانان بخشید. در اهمیت کاری که طوسی انجام داد همین بس که متفکران پس از وی راه و روش او را ادامه دادند و وی را مقتدای خویش خواندند و دهها حاشیه و شرح بر کتاب *تجرید الاعتقاد* وی نوشتند و اگر آثار کلامی مستقلی نیز مانند: کتاب *المواقف* قاضی عضدالدین ایجی (۷۵۶-۷۰۰ هـ. ق.) و *شرح المقاصد تفتازانی* (۷۹۲-۷۷۹ هـ. ق.)، تألیف گردید، بپتردید تحت تأثیر نصیرالدین طوسی برشته تحریر درآمده است.

شخصیت مورد بحث این مقاله صدرالدین دشتکی شیرازی (۹۰۳-۸۲۸ هـ. ق.)، از جمله شخصیت‌هایی است که عنایت و توجه خاصی به اثر نصیرالدین طوسی در کلام

یعنی کتاب *تجرید/الاعتقاد* داشته است. شرح حال وی را فرزند فاضل و اندیشمندش (غیاث‌الدین دشتکی) نوشته است و میگوید: مجموع تألیفات و تصنیفات پدرم چهارده کتاب است، همچنین یادآور میشود که میان صدرالدین دشتکی و علامه ملاجلال‌الدین دوانی گفتگوها و مشاجراتی بوده است و نیز می‌افزاید سرانجام پدرم در ۲۷ رمضان سال ۹۰۳ ه. ق. توسط اهالی دیار بکر به شهادت رسید.<sup>(۲)</sup>

غیاث‌الدین منصور دشتکی دربارهٔ روش پدر خود مینویسد: او عادت داشت به طرح مسائلی بپردازد که خود در آنها صاحب‌نظر بوده و جزء ابتکارات و ابداعات خود وی بوده است.<sup>(۳)</sup> او از پدر خود بعنوان «استاد» نام میبرد و در نوع نوشته‌های خود به شرح نظریات استاد خویش پرداخته و دربارهٔ «ترکیب اتحادی نفس با بدن» مینویسد:

آنچه را دربارهٔ ترکیب اتحادی نفس و بدن گفتم نظر و دیدگاه استاد است و آنچه از آثار استاد برمی‌آید این است که وی در پنج مسئلهٔ فلسفی با نظر مشهور فلاسفه مخالف و ورزیده است: (۱) اتحاد صورت با هیولی؛ (۲) اتحاد نفس و بدن؛ (۳) عدم بقای عناصر در مرکبات؛ (۴) این اصل که در مرکبات اجزاء بصورت بالقوه‌اند؛ (۵) اینکه نفس و بدن [در خارج] متحدند و با این حال و نفس به تجرد خود باقی است.<sup>(۴)</sup>

بر هیچ متفکر و محقق پوشیده نیست که اگر ظهور «مکتب شیراز»، بنحو عام و ظهور شخصیت صدرالدین دشتکی، بطور خاص نبود، ملاصدرا براحتی موفق به تأسیس حکمت متعالیه نمیشد، همچنانکه اگر حکیم ابونصر فارابی و امام محمد غزالی نمیبودند، ابن‌سینا و ابن‌عربی موفق نمیشدند فلسفهٔ مشائی و عرفان نظری را در جهان اسلام تأسیس کنند و پدید آورند. بررسی آثار ملاصدرا و تأکید وی بر دیدگاههای دشتکی در مسائل عمدهٔ مورد نظر خویش از قبیل: اصالت وجود، حرکت جوهری، وحدت اتحادی نفس و بدن، وحدت اتحادی ماده و صورت، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس ۱۱۲ همگی حاکی از تأثیر دشتکی بر اندیشه‌های وی است.<sup>(۵)</sup>

در نوشتار حاضر تلاش شده تا برخی از اندیشه‌های فلسفی دشتکی که در آثار حکمای پس از وی مورد بحث و مناقشه قرار گرفته، بررسی و تحقیق شود و میزان تأثیر وی بر اندیشه‌های فیلسوفان بعد از خود معلوم گردد. اندیشه‌های فلسفی دشتکی که در این مقاله مطرح گردیده بشرح زیر است:

## ۱. موضوع مابعدالطبیعه

از دیدگاه عموم فلاسفه (مشاء، اشراق و پیروان حکمت متعالیه) و برخی از متکلمان اسلامی، موضوع و قلمرو مابعدالطبیعه (یا فلسفه اولی) «موجود بماهو موجود» است.<sup>(۶)</sup> لیکن در اینکه مقصود از کلمه «موجود» چیست، میان نحله‌های فلسفی و فیلسوفان پیرو آنها اختلاف نظر وجود دارد. برخی بر این باورند که مراد از آن موجود بنحو مطلق است؛ یعنی کلمه موجود فاقد قید ذهنی و خارجی است و بنابراین واژه «موجود» هم شامل موجود در ذهن و هم شامل موجود در خارج می‌گردد. اما برخی دیگر می‌گویند مقصود از «موجود» منحصرأ موجود مقید در خارج است و نه موجود بنحو مطلق و عام.

به بیان دیگر، از اینکه فلاسفه درباره موضوع فلسفه اولی گفته‌اند: «دانشی است که درباره موجود بما هو موجود بحث و گفتگو میکند» مراد آنها از «موجود بما هو موجود» چه نوع موجودی است؟ آیا هدفشان از «موجود» مفهوم انتزاعی و معنای مصدری (= بودن) آن است که یک مفهوم عام و مطلق است؛ یعنی معنا و مفهوم عام وجود «لابشرط» است و شامل وجود ذهنی و خارجی میشود و یا مرادشان از کلمه «موجود» صرفاً یک امر انضمامی متحقق در خارج است؟ صدرالدین دشتکی معتقد است موضوع فلسفه اولی موجود بما هو موجود بطور مطلق است، اعم از اینکه در ذهن موجود باشد و یا در خارج. این عقیده دشتکی در مقابل نظر «علامه دوانی» مطرح شده است که قائل است موضوع فلسفه اولی موجود متحقق در خارج است و نه هر موجودی.<sup>(۷)</sup> ملاصدرا نیز موضوع فلسفه اولی را موجود مطلق میدانند و نه موجود مقید در خارج<sup>(۸)</sup> و در عین حال می‌گویند افراد و ملزومات این مفهوم عام و مطلق امور عینی هستند.<sup>(۹)</sup>

بنظر میرسد این نزاع از دیرهنگام میان فلاسفه و عرفا مطرح بوده است. نظر دشتکی بیشتر ناظر به دیدگاه فلاسفه است در صورتی که دیدگاه دوانی با نظر عرفا سازگارتر است که قائلند مقصود از «موجود بما هو موجود» وجود حق - تعالی - است چه مطابق عقیده عرفای «وحدت وجودی» در نظام هستی جز یک وجود و موجود حقیقی وجود ندارد و آن هم خداست و ماسوی الله مظاهر و مجالی او هستند. لیکن این تفاوت را با عرفای وحدت وجودی دارد که دوانی مانند فلاسفه

۱۱۳

ذوق التألّه قائل به وحدت وجود و کثرت موجود است<sup>(۱۰)</sup> ولی عرفا هر نوع کثرت، جز کثرت مظاهر، را از حق تعالی نفی میکنند.

## ۲. نظریه تشکیک

نظریه تشکیک از جمله مسائلی است که از طریق دانش منطق وارد حوزه فلسفه شده است.<sup>(۱۱)</sup> منطقیان اسلامی هرگاه صدق کلی بر افراد تحت پوشش خود بنحو یکسان باشد؛ یعنی بر همه افراد بطور علی السویه صدق کند، آن را «متواطی» مینامند؛ مانند صدق مفهوم انسان بر افراد انسانی و هرگاه صدق مفهوم کلی بر افراد بصورت متفاوت انجام پذیرد آن را «مشکک» مینامند؛ مانند: صدق مفهوم سفیدی بر برف، پنبه، شیر و...<sup>(۱۲)</sup>

البته میان اصطلاح منطقیان و اصطلاح فلاسفه در باب تشکیک تفاوتی وجود دارد برای رعایت اختصار و عدم خروج از موضوع مقاله تنها به یک تفاوت عمده و اساسی بسنده میکنیم و آن اینکه مراد منطقیان از تشکیک، تمایز و اختلاف مفهوم کلی نسبت به افراد تحت پوشش خود است؛ یعنی افراد یک کلی در صدق یک مفهوم بر آنها، با هم اختلاف دارند و این همان است که مقابل مفهوم «تواطی» قرار دارد. اما مراد فلاسفه از تشکیک چیزی است که درباره حقیقت وجود و وحدت و کثرت آن است؛ یعنی در فلسفه این پرسش مطرح است که آیا حقیقت وجود واحد است یا کثیر؟ عرفا براساس نظریه «وحدت وجود» و «وحدت شخصی وجود» حقیقت وجود را منحصر در حق تعالی میدانند. فلاسفه مشاء قائل به تباین موجودات و در نتیجه قائل به کثرتند و فیلسوفان صدرایی قائل به نظریه «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» هستند.<sup>(۱۳)</sup>

برای تبیین نظریه تشکیک، لازم است به انواع تمایز و اختلاف نزد فیلسوفان مسلمان اشاره شود. از دیدگاه این فیلسوفان چهار نوع تمایز و اختلاف میان اشیاء و موجودات قابل تصور است:

۱. **تمایز و اختلاف به تمام ذات:** آن در جایی است که دو مفهوم کلی از هر لحاظ با هم متمایز باشند بگونه‌یی که هیچ نقطه مشترکی با هم نداشته باشند؛ مانند اختلاف اجناس کلی با یکدیگر (اختلاف کم با کیف و اختلاف جوهر با عرض).

۲. **تمایز و اختلاف به بعض ذات:** آن در موردی است که افراد در ماهیت و طبیعت جنسی با هم متحد باشند و بوسیله فصول از یکدیگر متمایز شوند؛ مانند تفاوت انسان و اسب و آهو که در صدق مفهوم حیوان بر آنها با هم متحدند لیکن بلحاظ ماهیت نوعی از یکدیگر متمایز میباشند.

۳. **تمایز و اختلاف بواسطه عوارض و لواحق:** تفاوت‌های نوع اول و دوم بلحاظ امور ذاتی بود، لیکن تفاوت نوع سوم، تفاوت ناشی از صفات و عوارض خارج از ذات است؛ یعنی افراد یک کل هم وحدت جنسی دارند و هم وحدت نوعی و تنها بلحاظ عوارض خارج از ذات از هم متمایزند؛ مانند تفاوت و امتیاز افراد انسان از یکدیگر از قبیل: زن و مرد، بیسواد و بیسواد، عالم و جاهل...<sup>(۱۴)</sup>

۴. **تفاوت به کمال و نقص:** تا عصر شیخ اشراق (سهروردی) فیلسوفان مسلمان به سه نوع تمایز یاد شده قائل بودند اما سهروردی از اختلاف و تمایز نوع چهارمی یاد کرد که بعدها هم مورد استفاده قرار گرفت و هم مناقشات زیادی را نزد عرفا، متکلمان و فلاسفه پدید آورد. مطابق دیدگاه سهروردی یک حقیقت در عین حال که بلحاظ ذات خود واحد است میتواند دارای مراتب و درجات مختلف باشد که این مراتب و درجات منافی با اصل وحدت حقیقت نیستند. او برای اثبات مدعای خود «نور حقیقی» یا حقیقت نور را مثال میزند و میگوید: نور با اینکه یک حقیقت است لیکن دارای مصادیق و مراتب و درجات است.<sup>(۱۵)</sup> سهروردی قائل به اصالت ماهیت است<sup>(۱۶)</sup> و از این نظر مثال انتخابی وی برای تشکیک (نور) نیز امری ماهوی است، زیرا او هیچ نوع تعارضی میان این دو نمیبیند. لیکن ملاصدرا و پس از او فیلسوفان صدرایی در این دیدگاه سهروردی مناقشه کرده‌اند و بجای مثال «نور» از تمثیل «وجود» استفاده کرده‌اند و در واقع با فیلسوفان مشائی همصدا شده و تشکیک در ماهیت را جایز ندانسته‌اند.<sup>(۱۷)</sup>

### دشتکی و مسئله تشکیک

آنچه مربوط به موضوع نوشتار حاضر است، بررسی دیدگاه صدرالدین دشتکی در مسئله تشکیک است و از آنجا که بدون مقدمه یاد شده امکان بررسی دیدگاه وی امکانپذیر نبود مقدمه فوق بیان گردید. دشتکی از جمله فیلسوفانی است که هیچ



نوع منافاتی بین اصالت ماهیت و نفی تشکیک در ماهیت قائل نیست؛ یعنی او با عقیده شیخ اشراق که تشکیک در ماهیت را جایز میدانم مخالف است و البته در اعتقاد به اصیل بودن ماهیت با وی همعقیده است. بنابراین، دشتکی میان اصالت ماهیت و وقوع تشکیک در آن قائل به سازگاری است. او در این ادعا تنها نیست، فیلسوفان و متکلمان دیگری مانند: محقق دوانی و غیاث الحکماء (فرزند سیدصدرالدین دشتکی) و محقق داماد نیز ضمن اعتقاد به اصالت ماهیت، وقوع تشکیک در آن را جایز نمی‌دانند.<sup>(۱۸)</sup>

ملاصدرا میان اصالت وجود و همچنین مجعول بودن وجود و وقوع تشکیک در وجود قائل به تلازم است و بر این باور است که با اصالت وجود و مجعول بودن آن دیگر جایی برای تشکیک در ماهیت باقی نمی‌ماند و از این نظر به نقد دیدگاه دشتکی پرداخته و مینویسد:

شگفتی و باور نکردنی است که برخی از بزرگان متأخر [با اینکه] قائلند، وجود مفهوم انتزاعی و اعتباری است؛ ادر عین حال می‌گویند تعدد و تکثر این مفهوم اعتباری و ذهنی، عین چیزی است که از اشیاء به آن نسبت داده میشود مانند باقی امور اضافی و نسبی و حال آنکه در نظر وی مجعول و همینطور جاعل ماهیت است. علاوه بر این او تشکیک مراتبی را از ماهیت نفی کرده است و از این نکته غفلت ورزیده است که [نفی تشکیک از ماهیت] در موردی که جوهری علت جوهر دیگر باشد- مانند علیت داشتن عقل نسبت به صورت و صورت نسبت به ماده- مستلزم تناقض خواهد بود.<sup>(۱۹)</sup>

در نقد ملاصدرا نسبت به دیدگاه «دشتکی» دو نکته وجود دارد:

۱. اعتقاد به فرد و مصداق داشتن برای وجود که بزعم دشتکی از اضافه و نسبت مفهوم وجود با ماهیات و اشیاء خارجی حاصل میشود، با مجعول دانستن «ماهیت» در تضاد است.

۲. حکمای اسلامی معتقدند برخی از جواهر میتوانند سبب و علت برخی دیگر باشند - بعنوان مثال، عقل علت صورت است و صورت نیز شریکه العله ماده است - و پذیرفتن علیت میان جواهر بمعنای قبول تشکیک مراتب است که بازگشت به تقدم و تأخر دارد و جواهر نیز از سنخ ماهیت میباشند، در نتیجه دیدگاه دشتکی هم با مجعول دانستن ماهیت ناسازگار است و هم با علیت جواهر نسبت به یکدیگر.

۱۱۶





### ۳. اصالت ماهیت

همانطور که گفتیم صدرالدین دشتکی از قائلان به اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود است، لیکن برخی از نظریات وی با اصالت وجود سازگارتر است تا اصالت ماهیت. در ذیل به دو مورد اشاره میشود:

الف) دشتکی درباره راه حلی که برای حل شبهه و اشکال وجود ذهنی ارائه داده - که پس از این به آن اشاره خواهیم کرد - میگوید: «ماهیت خارجی هنگامی که در ذهن حاصل میشود، تغییر ماهیت میدهد و در آن انقلاب رخ میدهد.»<sup>(۲۰)</sup> مقصود دشتکی این است که هر موجودی در خارج از ذهن ماهیت جوهری خود را دارد، لیکن هنگامی که وارد ذهن میشود، بدلیل اینکه صورت ذهنی کیف نفسانی تغییر ماهیت پیدا میکند و در نتیجه کمیت جوهر خارجی تبدیل به کیف نفسانی میشود. دشتکی برای تبیین مقصود خود میگوید: «موجودیت ماهیت مقدم بر ذات است، بنحوی که ماهیت با صرف نظر از وجود، هیچگونه واقعیت و هویتی ندارد.»<sup>(۲۱)</sup> این اعتراف دشتکی در واقع همان عقیده طرفداران اصالت وجود است که قائلند وجود تقدم رتبی بر ماهیت دارد و با توجه به این نکته است که ملاصدرا و حکیم سبزواری در مقام پاسخ به دشتکی گفته‌اند: راه حل او در باب وجود ذهنی با اعتقاد وی به اصالت ماهیت در تضاد است.<sup>(۲۲)</sup>

ب) ملاصدرا در کتاب *الاسفار الاربعة* در مقام ارائه پاسخ به اشکالات پیرامون اصالت وجود مینویسد:

نظریه‌یی که به دیدگاه ما نزدیک و با آن همخوانی دارد، آن چیزی است که برخی از ژرف اندیشان بدان قائلند؛ از اینکه جایز نیست وجود مصدری [وجود بشرط لا] یا مفهوم موجود، در نفس الأمر عارض بر ماهیت شود، زیرا عروض شیئی بر شیء دیگر و ثبوت آن برای دیگری، متفرع بر وجود معروض است. در نتیجه لازم می‌آید ماهیت (=معروض) قبل از آنکه وجود یابد موجود باشد.<sup>(۲۳)</sup>

دشتکی در ادامه می‌افزاید:

همچنین مفهوم موجود با ماهیات متحد و یکی است و دو چیزی که باهم متحدند، مادام که اتحاد دارند، عروض یکی بر دیگری محال است. وجود بمعنای مصدری نیز هم بلحاظ نفس الامر و خارج و هم بلحاظ ذهنی عارض

بر ماهیات نمیشود؛ زیرا عقل، هنگامی که ماهیت را بخودی خود [من حیث هی هی] بی آنکه چیزی را بر آن ضمیمه کند در نظر آورد؛ میتواند آن را منهای وجود تصور کند. لیکن عقل بعد از این مرتبه [تخلیه موجود از ماهیت] نمیتواند ماهیت را متصف به وجود کند [و بگوید: ماهیت هست]، زیرا عقل در مرتبه بعد از تخلیه وجود از ماهیت، میگوید: ماهیت هست.<sup>(۲۴)</sup>

مقصود دشتکی این است که در هیچ شرایطی نمیتوان مفهوم وجود مصدری را بر ماهیت حمل کرد، تا بر اثر این حمل، وجود «معروض» واقع شود و ماهیت «عارض» بر آن و اگر چنانچه عقل در جایی مفهوم «موجود» را بر ماهیت حمل میکند و میگوید: «ماهیت هست»، این حمل از باب حمل معنا و مفهوم و مصدری نیست بلکه این نوع حمل از باب حمل مفهوم مشتق (موجود) بر ماهیت است و در حمل اشتقاقی مبدأ اشتقاق (وجود) لازم نیست زیرا موجود یک مفهوم بسیط است. مراد وی از «تقرّر ماهیت» و تأصل آن در خارج نیز همین است که وقتی میگوییم «ماهیت موجود است»؛ یعنی تقرّر و تأصل دارد.

دشتکی در اینجا به قاعده فرعیه اشاره دارد که مطابق آن میگوید: اگر فرض کنیم وجود عارض بر ماهیت شود، لازم است ماهیت بعنوان معروض قبل از وجود عارض موجود باشد و حال آنکه ماهیت هیچ نوع ثبوت و تقرری پیش از موجود شدن ندارد. با دقت در سخن دشتکی معلوم میگردد که این دیدگاه وی نیز با اصالت وجود همخوانی دارد و نه با اصالت ماهیت که او بدان معتقد است. بر این اساس است که ملاصدرا دیدگاه وی را موافق نظر خود در باب اصالت وجود میدانند و مینویسد:

بر شخص هوشمند و زیرک پوشیده نیست که میان سخن او [دشتکی] و نظریه تحقیقی ما [در باب اصالت وجود] نوعی سازگاری و موافقت وجود دارد؛ هر چند که نوعی از مخالفت هم هست. زیرا وجود نزد دشتکی یا امر مصدری است یا یک مفهوم محمولی عام و بدیهی است، هر کدام که باشد از امور اعتباریند حال آنکه وجود نزد ما امر واقعی عینی است که فی نفسه و بخودی خود و بدون لحاظ [اضافه و ضمیمه] کردن چیزی به آن هم وجود است و هم موجود.<sup>(۲۵)</sup>

آنگاه ملاصدرا درباره عقیده مشترک خود با دشتکی مینویسد: «البته هر دو قائلیم به اینکه وجود با ماهیت وحدت و اتحاد دارد».<sup>(۲۶)</sup>

مقصود ملاصدرا از اتحاد وجود با ماهیت، اتحاد خارجی است که مطابق عقیده

طرفداران اصالت وجود و اصالت ماهیت، وجود و ماهیت در خارج با هم متحد و غیرقابل انفکاک میباشند و تغایر آنها صرفاً یک تغایر ذهنی است که در کتب فلسفی از آن بعنوان «زیادة الوجود علی الماهية» یاد شده است.<sup>(۲۷)</sup>

#### ۴. راه حل دشتکی در وجود ذهنی

یکی از اشکالهای مهم مطرح در باب وجود ذهنی این است که اگر علم یا همان صورت ذهنی از مقوله «کیف نفسانی» باشد، با فرض پذیرفتن دو اصل ذیل:

الف) ذات و ذاتیات هر ماهیتی در تمام مراتب و انحاء وجود (خارجی و ذهنی) لازم است محفوظ و لایتغیر باشد؛ یعنی اگر ماهیتی در خارج جوهر است، در ذهن نیز جوهر بودن آن محفوظ و لایتغیر است.<sup>(۲۸)</sup>

ب) در جای خود ثابت شده است که علم (صورت ذهنی) عین معلوم بالذات (صورت ذهنی شیئی ادراک شده) و متحد با آن است.<sup>(۲۹)</sup>

لازم می‌آید همه مقولات (جوهری و عرضی)، مندرج تحت مقوله «کیف نفسانی» شوند، زیرا مطابق اصل اول لازم است ماهیت شیء ادراک شده با همان صورت سابق خود (قبل از ادراک) باقی بماند و لازمه اتحاد صورت علمی با شیء خارجی رفع اثنت و دوگانگی میان ماهیت خارجی و صورت ذهنی است. در نتیجه اگر صورت ذهنی «کیف نفسانی» باشد، مستلزم اجتماع نقیضین خواهد شد؛ یعنی لازم می‌آید صورت ذهنی در آن واحد هم جوهر باشد و هم عرض (کیف نفسانی)؛ هم کم (جوهر) باشد و هم کیف (نفسانی)؛ هم کیف محسوس باشد و هم کیف نفسانی (اجتماع دو مقوله عرضی با هم)، حال آنکه حکما معتقدند مقولات دهگانه (جوهری و عرضی) بتمام ذات با هم متضادند و بنابراین قابل اجتماع با یکدیگر نیستند.<sup>(۳۰)</sup>

حکما و متکلمان هریک بزعم خود به این اشکال و دیگر اشکالهای وجود ذهنی

پاسخی داده‌اند که ما در اینجا بتناسب موضوع مقاله به پاسخ صدرالدین دشتکی ۱۱۹ میپردازیم. همانطور که پیش از این اشاره شد، دشتکی میگوید، هرگاه شیئی خارجی (= معلوم بالعرض) وارد ذهن شود تبدیل به صورت علمی میگردد و تغییر ماهیت میدهد؛ یعنی در آن انقلاب و دگرگونی رخ میدهد و بر این اساس، ماهیت قبلی خود را از دست داده و ماهیت جدیدی پیدا میکند. نظریه انقلاب ماهیت نزد دشتکی



اختصاص به وجود ذهنی ندارد و از دیدگاه وی در همه حقایق، از جمله تعلق نفس مجرد به بدن، نیز جاری است و در این تعلق، نفس متعلق به بدن، خواص مجردات را پیدا میکند.<sup>(۳۱)</sup> بعنوان مثال شیئی که در خارج جوهر بوده وقتی وارد ذهن میشود، دیگر جوهر نیست تا محذور اجتماع نقیضین و مانند آن پیش آید، بلکه کیف نفسانی است. بنابراین در ذهن دو مقوله متضاد با هم اجتماع نمیکند و تنها یک مقوله در ذهن موجود است که آن هم مقوله کیف نفسانی است.<sup>(۳۲)</sup>

ملاصدرا در تعلیقات خود بر الهیات شفای ابن سینا، پس از نقل نظریات دشتکی، مدعی است راه حل دشتکی در حل مشکل وجود ذهنی به مشرب او نزدیک است و مینویسد:

برخی از بزرگان در دفع اشکال [وجود ذهنی] روش دقیقی را پیموده‌اند که به روش تحقیق ما نزدیک است و برای بیان مقصود خود مقدمه‌یی را فراهم ساخته‌اند و آن مقدمه این است که «ماهیت شیء از موجودیت آن متأخر است»؛ یعنی مادامی که شیئی موجود نگردد، ماهیتی از ماهیات نخواهد بود، زیرا معدوم صرف نه دارای ماهیت است و نه شیئی از اشیاء است.<sup>(۳۳)</sup>

مقصود ملاصدرا از تفسیر سخن دشتکی این است که معدوم صرف نه ماهیت دارد و نه شیئیت، زیرا شیئیت مساوق با وجود است و چیزی که شیئیت ندارد، وجود هم ندارد. بنابراین، معدوم صرف فاقد ماهیت و وجود میباشد. دشتکی در توضیح راه حل خود مینویسد:

پس از تمهید این مقدمه میگوییم چونکه موجودیت ماهیت [تحقق عینی و خارجی] مقدم بر خود ماهیت است، بنابراین با صرف نظر از وجود. بهیچوجه ماهیتی هم نخواهد بود. از سوی دیگر وجود ذهنی و خارجی ذاتاً و ماهیتاً با هم اختلاف دارند، در نتیجه هرگاه وجود دگرگون گردد؛ یعنی موجود خارجی تبدیل به موجود ذهنی شود، هیچ بُعدی وجود ندارد که ماهیت آن هم [بتبع وجود] تبدیل پیدا کند؛ (بعنوان مثال) هرگاه یک شیئی در خارج موجود شود، حتماً دارای ماهیتی خواهد بود که یا جوهر است، یا کم یا از مقوله دیگری، هنگامی که وجود خارجی تبدیل به وجود ذهنی میگردد، در ماهیت آن انقلاب رخ میدهد و از مقوله کیف میشود و در این هنگام است که اشکالها [ی وجود ذهنی] دفع میگردد، زیرا محور همه اشکالها بر این اساس بود که موجود ذهنی بر حقیقت خارجی خود باقی بماند.<sup>(۳۴)</sup>

آنگاه دشتکی اشکالی را به روش خود وارد میکند و مینویسد:

این راه حل همان راه حل قائلان به نظریه شَح است و بر این اساس باید بگوییم اشیاء خارجی خودشان در ذهن حاصل نمیشوند بلکه امر دیگری که مابین با خود شیء است [یعنی همان شبح شیء] در ذهن حاصل میگردد.<sup>(۳۵)</sup>

وی سپس به اشکال پاسخ میدهد و مینویسد:

میگوییم، برای شیء بلحاظ ذات و با صرف نظر از وجود ذهنی و خارجی، حقیقت مشخصی وجود ندارد که درباره آن گفته شود: این حقیقت [مشخص و معین] در ذهن و خارج موجود است، بلکه باید بگوییم موجود خارجی بگونه‌یی است که هرگاه در ذهن موجود شود به کیف [انسانی] تبدیل میگردد و [متقابلاً] هرگاه کیفیت ذهنی در خارج موجود گردد، عین معلوم خارجی [موجود خارجی] خواهد بود. پس اگر مقصود از وجود خود اشیاء در ذهن، وجود آنها در ذهن باشد، هرچند حقیقت [ماهیت] آنها به حقیقت دیگری تبدیل شده باشد، [باید بگوییم] این امر حاصل است. اگر مقصود آن است که اشیائی که در ذهن موجود میگردند، بر ماهیت خارجی خود باقی میمانند، دلیلی بر این مطلب اقامه نشده است، زیرا مقتضای دلیل این است که چیزی که محکوم به احکام صادقی است، لازم است وجود عقلی و ذهنی داشته باشد تا بتوان بر آن حکم کرد.<sup>(۳۶)</sup>

مقصود دشتکی این است که آنچه در ذهن حاصل میشود ماهیت خود شیء خارجی است نه شبح آن و میگوید اگر مقصود از حصول اشیاء در ذهن، حصول آنها در ذهن باشد، این امر حاصل است و سخن گفتن دوباره از آن تحصیل حاصل خواهد بود. اگر مقصود این است که اشیاء حاصل در ذهن بر ماهیت خارجی خود باقی هستند، دلیلی بر این مطلب وجود ندارد، زیرا وقتی در ذهن احکام صادقی صادر میکنیم و مثلاً میگوییم: «زمین کروی است» لازمه اینگونه احکام این است که این نوع قضایا وجود ذهنی داشته باشند تا حکم آنها صادق باشد. بنابراین اشیائی که از خارج وارد ذهن میشوند ماهیت خارجی خود را از دست میدهند و تبدیل به کیف نفسانی میشوند.

## ۵. دشتکی و قاعده فرعیه

برای تبیین نظریه دشتکی در قاعده فرعیه لازم است مقدمه‌یی را ذکر کنیم. ملاصدرا در *اسفار* در شرح و توضیح «تخصص وجود» سه ملاک و راه‌حل را بیان کرده و میگوید تخصص وجود به یکی از طرق زیر حاصل میشود:

الف) تخصص بواسطه خود وجود حاصل میشود؛ مانند تخصص وجود واجب‌الوجود از موجودات دیگر که عامل امتیاز، خود وجود حق تعالی است و هیچ عامل دیگری در آن دخیل نیست.

ب) تخصص و امتیاز یک وجود از موجودات دیگر بواسطه مرتبه وجودی آن است. این نظر براساس نظریه تشکیک وجود مطرح گردیده است و مطابق آن وجود دارای حقیقت واحده‌یی است و در عین حال این حقیقت یگانه دارای درجات و مراتبی از شدت و ضعف، کمال و نقص، علت و معلول و ... است و امتیاز موجودات از یکدیگر مربوط به مرتبه وجودی آنهاست.

این دیدگاه، نظر خود ملاصدراست. او معتقد است که وحدت و کثرت موجودات ناشی از مرتبه وجودی آنهاست و از آن بعنوان نظریه «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» یاد میکند. ملاصدرا این نظریه را در مقابل نظریه حکمای مشاء و اشراق مطرح کرده است. آنها معتقد بودند کثرت و اختلاف اشیاء از ناحیه ماهیت آنهاست و بر این باور بودند که چون ماهیات اشیاء متفاوت است، بنابراین تخصص و امتیاز آنها نیز از ناحیه ماهیات حاصل میگردد؛ یعنی هر ماهیتی بالذات متفاوت و متمایز از دیگری است.

ج) تخصص وجود از ناحیه موضوع آن یعنی ماهیت حاصل میشود. از آنجا که ماهیات بتمام ذات متمایز و متباین از یکدیگرند، هرگاه وجود را به ماهیت نسبت دهیم؛ یعنی ماهیت را موضوع و وجود را بعنوان محمول بر آن حمل کنیم - مانند ۱۲۲ اینکه بگوییم: «کوه وجود دارد» - در این صورت وجود نیز بتبع ماهیت اختلاف و امتیاز پیدا میکند، بنابراین تخصص وجود از ناحیه موضوع آن حاصل میگردد.<sup>(۳۷)</sup>

### اشکال حمل وجود بر ماهیت

در قضیه «کوه وجود دارد»، کوه موضوع و وجود محمول آن است؛ بتعبیر دیگر،



کوه «موصوف» و وجود «صفت» آن واقع شده است. از آنجا که موضوع و موصوف تقدم بر محمول و صفت دارند، اگر تخصص وجود از ناحیه ماهیت و بواسطه آن انجام گیرد، لازم می‌آید ماهیت قبل از وجود تحقق و ثبوت داشته باشد و وجود متأخر از آن باشد. بدیهی است که تقدم ماهیت بر وجود مستلزم اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود خواهد شد.

چیزی که این اشکال را تقویت میکند ارتباط آن با قاعده فرعی «ثبوت شیء لشیء فرع علی ثبوت ذلک الشیء فی نفسه» است<sup>(۳۸)</sup>؛ یعنی ثبوت یک شیء برای شیء دیگر در صورتی میتواند صحیح باشد که آن شیء دیگر خود ثابت باشد. بر این اساس، در حمل وجود بر ماهیت لازم است، ماهیت قبل از وجود تقرر و ثبوت داشته باشد. اگر ثبوت قبلی ماهیت، عین ثبوت بعدی وجود برای ماهیت باشد، موجب تقدم شیء بر خود (= دور) میشود و اگر ثبوت قبلی ماهیت غیر از ثبوت بعدی آن از طریق وجود باشد، در این صورت ثبوت وجود برای ماهیت متوقف بر ثبوت دیگری (غیر از ثبوت قبلی ماهیت) برای ماهیت خواهد بود که اگر این روند همچنان به پیش رود، مستلزم تسلسل محال خواهد بود.<sup>(۳۹)</sup>

ملاصدرا میگوید: چون حکمای متأخر، کنه و حقیقت این مسئله (اتصاف ماهیت به وجود یا حمل وجود بر ماهیت) را بخوبی درک نکرده‌اند، فهم و درک آنان مضطرب و اذهانشان کند و ناتوان گردیده است و از این نظر هریک بزعم خود راه حل و توجیهی برای آن بیان کرده‌اند.<sup>(۴۰)</sup>

### راه حل دشتکی برای حل مشکل

ملاصدرا راه حل دشتکی را در *شواهد الربوبیه* به این شرح بیان کرده است:  
«از نظر دشتکی ملاک موجودیت ماهیت این است که ماهیت با مفهوم موجود - یعنی همان مفهوم اشتقاق یافته از وجود - متحد گردد، بدون اینکه وجود قیام و ثبوتی برای خود یا برای غیر خود داشته باشد.»<sup>(۴۱)</sup>

مقصود دشتکی این است که وجود هیچ نوع تحقق و ثبوتی، خواه در ذهن و خواه در خارج، ندارد تا گفته شود: اگر ماهیت معروض و وجود عارض آن گردد، لازم است ماهیت قبل از وجود عارض موجود و ثابت باشد. این اشکال هنگامی مطرح میشود که برای وجود تقرر و ثبوتی یا در ذهن یا در خارج لحاظ کنیم، با عدم تحقق

وجود در ذهن و خارج، این اشکال خود بخود منتفی می‌گردد. دیدگاه دشتکی اشاره به عقیده‌ی وی در باب «اصالت ماهیت» و اعتباری بودن وجود دارد. در واقع او با نفی ثبوت و تحقق برای وجود این عقیده خود را تثبیت می‌کند.

دشتکی به این دلیل موضوع مشتق (= موجود) را مطرح کرده است، زیرا مطابق نظر مشهور در باب مشتق، اشکال قاعده فرعیه بقوت خود باقی می‌ماند. توضیح اینکه واژه «موجود» اشتقاق یافته از وجود (مصدر) است مشتق مرکب از ذات و مبدأ اشتقاق است و معنای موجود عبارت است از ذاتی که وجود دارد. این معنا همان ثبوت وجود برای ماهیت است و لازمه ثبوت وجود برای ماهیت این است که وجود شیئیت داشته باشد. با لحاظ شیئیت برای وجود، اگر وجود عارض ماهیت گردد، لازم می‌آید معروض (ماهیت) وجودی قبل از وجود عارض (وجود) داشته باشد. با این تحلیل اشکال پیشین دو مرتبه عود می‌کند.

دشتکی این اشکال را از طریق تحلیل خاص خود درباره مشتق پاسخ می‌دهد. می‌گوید، لازم نیست مشتق امر مرکب (= ذات + مبدأ اشتقاق) باشد. واژه موجود یک معنا و مفهوم بسیط است که در فارسی از آن به «هست» تعبیر می‌گردد و چون لفظ موجود بسیط است، بنابراین فاقد مبدأ اشتقاق است. همچنین بنظر او، کلمه موجود مشتق واقعی نیست بلکه یک مشتق صوری است. وی نتیجه می‌گیرد که براین اساس در معنای موجود نمیتوان گفت «ذاتی که وجود دارد»، چون این معنا متفرع بر آن است که مشتق مرکب از ذات و مبدأ اشتقاق باشد.<sup>(۴۲)</sup>

## ۶. دشتکی و ترکیب اتحادی ماده و صورت

از جمله نظریات ابداعی دشتکی دیدگاه خاص وی در باب ترکیب اتحادی میان ماده و صورت است. پیش از این، از غیاث الحکماء نقل کردیم که استاد در پنج مسئله با جمهور حکما مخالفت ورزیده است که یکی از آن مسائل ترکیب اتحادی میان ماده و صورت است. همانطور که گفته شد دشتکی توجه ویژه‌ی به کتاب *تجرید الاعتقاد* داشته است. خواجه نصیرالدین طوسی در بخش کلام کتاب *تجرید الاعتقاد* مینویسد:

والجنس منهما کالمادة و هو معلول و الفصل كالصورة و هو علة.<sup>(۴۳)</sup>

جنس و فصل در واقع همان ماده و صورت است، با این تفاوت که جنس و فصل





بصورت «لابشرط» اخذ میشوند (یعنی ابایی از حمل ندارند و قابل حمل میباشند) لیکن ماده و صورت بصورت «بشرط لا» هستند (یعنی قابل حمل نمیباشند). در تفاوت دیگری گفته میشود جنس امر لامتحصل و مبهم است اما فصل امر محصل و معین میباشد و علت اینکه خواجه نصیر جنس را معلول و فصل را علت آن فرض کرده همین است، زیرا بوسیله فصل محصل و معین، ابهام و عدم تحصل جنس برطرف میگردد، بنابراین حکم علت را نسبت به آن دارد. علت فصل نسبت به جنس در ذهن است نه در خارج، زیرا جنس و فصل در خارج با هم متحدند و اگر در خارج علت باشد تقدّم شیء بر نفس لازم می‌آید که محذور دور باطل است. صدرالدین دشتکی در تفسیر این سخن خواجه مینویسد:

واعلم أن معرفة كيفية تركيب الجسم من الهیولی و الصورة تقتضى تمهید مقدمة وهی: أن التركيب قسمان: (١) أن ينظم إلى شیء آخر و يكون لكل منهما ذات علی حدهی فی المركب منهما حتی يكون فی المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من اللبنة و تركيب البخار من الأجزاء المائئة و الهوائية. (٢) أن تصیر شیء عن شیء آخر و متحداً معه و يكون كلاهما فی المركب ذاتاً واحداً فيكون هناك واحد هو عين كل واحد منهما و عين المركب، كصيرورة زيد كاتباً و هما ذات واحدهی فی الخارج.<sup>(٤٤)</sup>

بدان که شناخت چگونگی ترکیب جسم از ماده و صورت اقتضای فراهم ساختن مقدمه‌یی را دارد و آن مقدمه عبارت از این است که ترکیب بر دو نوع است: (١) نوع نخست آنکه چیزی به چیزی دیگر ضمیمه و افزوده شود و هر یک از اجزاء در حال ترکیب، وجود جدا و مستقل داشته باشد، بطوری که در امر مرکب از اجزاء کثرت بالفعل موجود میباشد؛ مانند ترکیب ساختمان از خشته‌ها [و دیگر اجزاء] و مانند ترکیب بخار از اجزاء آبی و هوایی. (٢) نوع دوم آن است که چیزی از چیز دیگر پدید آید [و شیء پدید آمده با شیء پدید آورنده] متحد و یکی گردد و در ترکیب به یک وجود موجود باشند و نتیجه [ترکیب] در همچون موردی یک حقیقت [ثالثی] است که عین هر یک از اجزاء و عین مرکب است؛ مانند نویسنده شدن زید که زید و کتابت در خارج یک حقیقت وجودینند.

غیاث الحکماء درباره ابتکار والد خود میگوید:

الترکیب الاتحادی، مجرد اصطلاح جدید مخالف لما إصطلح علیه القوم.<sup>(۴۵)</sup>

ملاصدرا نیز درباره موافقت دیدگاه خود با صدرالدین دشتکی نسبت به ترکیب  
اتحادی میان ماده و صورت مینویسد:

حق [اظهارنظر درباره مسئله ترکیب ماده و صورت] نزد ما همان است که برخی از  
بزرگان شهر ما (شیراز) - که خداوند، آن و مردمانش را نگاه دارد - بدان التفات و  
توجه نموده‌اند که ترکیب میان ماده و صورت، ترکیب اتحادی است.<sup>(۴۶)</sup>

آنگاه ملاصدرا برای تبیین مسئله، دو مقدمه و برای اثبات آن چهار دلیل ذکر میکند.<sup>(۴۷)</sup>  
لازم به یادآوری است که فیلسوفان مسلمان پیروی از ارسطو ترکیب ماده و  
صورت را ترکیب انضمامی میدانستند و همانطور که اشاره شد، نخستین بار دشتکی  
بود که نظریه ترکیب اتحادی را مطرح ساخت. ملاصدرا پیش از بیان براهین اثبات  
این نوع وحدت به شرح دو نوع ترکیب پرداخته است.

هرچند بیان ملاصدرا همان بیان دشتکی است که آن را نقل کردیم، لیکن بدلیل  
بکار گرفتن چند اصطلاح جدید توسط ملاصدرا برای بیان دو نوع ترکیب، آن را نیز  
نقل میکنیم. ملاصدرا درباره دو نوع ترکیب قابل تصور میان ماده و صورت مینویسد:

ترکیب بر دو نوع است: (۱) نوع نخست آن است که چیزی به چیزی دیگر  
ضمیمه شود و هرکدام دارای ذات مستقل و جداگانه باشند و در مرکب [نیز]  
کثرت بالفعل موجود باشد، مانند ترکیب ساختمان از خشته‌ها و چنین ترکیبی،  
ترکیب طبیعی نیست بلکه یا ترکیب صناعی است، مانند ترکیب ساختمان، یا  
ترکیب اعتباری است مانند سنگ قرار گرفته در کنار انسان و یا طبیعی  
بالعرض است نه بالذات، مانند ترکیب برخی از اجزاء حیوان با برخی دیگر از  
اجزاء که پس از این دانسته خواهد شد. (۲) نوع دوم آن است که چیزی در  
ذات خود متحول و دگرگون گردد تا چیز دیگری شود و بواسطه این تغییر و  
تحول، یک وجود کامل گردد، در نتیجه در اینجا یک وجود [ثالثی] است که  
عین هر یک از اجزاء و عین مرکب است، مانند جنین، زمانی که تبدیل به یک  
حکیم شود. خلاصه [مانند] هر ماده طبیعی هرگاه بصورت جوهری تصور شود  
[مصادق چنین اتحادی خواهد بود] هیچ اشکالی وجود ندارد که این نوع  
ترکیب، ترکیب اتحادی نامیده شود.<sup>(۴۸)</sup>

علت توجه ملاصدرا ترکیب اتحادی بین ماده و صورت، بخاطر اعتقاد وی به

نظریه حرکت در جوهر است. زیرا تبدیل چیزی به چیزی دیگر جز با اعتقاد به نظریه حرکت در جوهر قابل تصور نیست که براساس آن کمالی به کمالی دیگر افزوده میشود (لبس بعد از لبس). ترکیب انضمامی با نظریه کون و فساد که مفاد «خلع و لبس» است سازگارتر است.

عبدالرزاق لاهیجی شاگرد ملاصدرا بدلیل داشتن مشرب مشائی با نظریه دشتکی مخالفت ورزیده و مینویسد:

این نظریه (=ترکیب انضمامی) نظریه مشهور میان فلاسفه و متکلمان است لیکن سیدالمحققین (= صدرالدین دشتکی) با آن مخالفت ورزیده و گمان کرده است ماده و صورت به یک وجود موجودند.<sup>(۴۹)</sup>

لاهیجی استدلال دشتکی درباره ترکیب اتحادی ماده و صورت را به شرح زیر بیان میکند: «بیان خود را به هیولای ثانی و صورتش اختصاص میدهیم، تا معیاری باشد برای مواد دیگر با صورشان که آنها را با هیولای ثانی و صورتش مقایسه نمایند.»<sup>(۵۰)</sup>

او درباره مهمترین بخش استدلال دشتکی مینویسد:

اگر ماده و صورت در جسم خارجی دو ذات مختلف باشند، حمل ماده بر جسم به هر اعتباری که اخذ شود محال خواهد بود، چون از برخی محققان نقل شده است که گفته‌اند: اجزاء و صفات متغایر بلحاظ وجود خارجی هم حملشان بر یکدیگر محال است و هم حملشان بر امر مرکب (= جسم)، بدلیل اینکه دو امر متمایز بلحاظ وجود خارجی، هر چند با توجه به ذاتشان امکان ارتباط با یکدیگر را دارند ولی بدیهی است که بلحاظ واقع و خارج غیرممکن است گفته شود یکی عین دیگری است. لیکن هرگاه ماده بنحوی لحاظ شود که بواسطه آن تبدیل به جنس گردد، در اینصورت میتواند بر امر مرکب حمل گردد.<sup>(۵۱)</sup>

مقصود دشتکی در بخش پایانی همان است که پیش از این نیز بدان اشاره شد و آن این است که ماده و صورت در واقع همان جنس و فصل است و تفاوتشان اعتباری است؛ یعنی چون ماده و صورت بصورت «بشرط لا» اعتبار میشوند، در نتیجه قابل حمل بر یکدیگر و بر مجموع (جسم) نیستند ولی از آن نظر که جنس و فصل بنحو «لابشرط» لحاظ میشوند قابل حمل میباشند. لاهیجی در اشاره بهمین نکته است که مینویسد:

چون اجزاء خارجی [ماده و صورت] در خارج به وجودات متعدد موجودند از این جهت حمل آنها بر یکدیگر محال است. بخلاف اجزاء عقلی [جنس و فصل] از آن نظر که در خارج به یک وجود موجود میشوند، حمل آنها بر یکدیگر مانعی ندارد، زیرا ملاک حمل عبارت از اتحاد در وجود است (و اگر جنس و فصل وحدت نداشته باشند قابل حمل نخواهند بود).<sup>(۵۲)</sup>

آنگاه وی در تفاوت ماده و صورت با جنس و فصل میگوید:

ماده و صورت در خارج به دو وجود موجودند [یعنی فاقد وحدتند] و حال آنکه جنس و فصل به یک وجود موجود میباشند. این نظر، نظر مشهور است و جمهور [فلاسفه و متکلمان] بر آن اتفاق نظر دارند، لیکن سید المحققین با آن مخالفت ورزیده و گمان کرده است که ماده و صورت نیز مانند جنس و فصل در خارج به یک وجود موجودند.<sup>(۵۳)</sup>

لاهیجی پس از نقل قول نظریات دشتکی، رویهمرفته، هفت دلیل در رد دیدگاه وی در باب ترکیب اتحادی ماده و صورت اقامه کرده است.<sup>(۵۴)</sup> همانطور که پیش از این نیز اشاره شد، نظریه ترکیب اتحادی میان ماده و صورت مورد استقبال ملاصدرا قرار گرفت و او در کتب خود، بویژه در *الاسفار الاربعه* به تبیین آن پرداخته است. فیلسوفان صدراپی پس از وی نیز این نظریه را پسندیده و درباره آن بحث و گفتگو کردند، از جمله این فیلسوفان حکیم متأله سبزواری است و در شرح منظومه خود مینویسد:

إن بقول السيد السنادِ  
ترکیب عینیّهی اتحادی  
یعنی همانا بنا بنظر سید سناد (=قوی) [صدرالدین دشتکی] ترکیب اجزاء  
خارجی (ماده و صورت) ترکیب اتحادی است.<sup>(۵۵)</sup> او مینویسد:

لكن قول الحكماء العظام الذين كانوا من قبله، أي من قبل السيد، هو التركيب  
الانضمامي؛ و هو المناسب لمقام التعليم و التعلم.<sup>(۵۶)</sup>

۱۲۸

بنظر میرسد نظر حکیم سبزواری از اینکه میگوید: «ترکیب انضمامی با مقام تعلیم و تعلّم مناسبتر است» ناظر به دشواری درک آن است که اذهان ساده از درک محتوای آن ناتوانند؛ همچنانکه از درک نظریه حرکت در جوهر ناتوانند. خود حکیم سبزواری در باب اتحاد عاقل و معقول قائل به ترکیب اتحادی است و استدلال میکند که نفس نسبت به



صور معقوله حکم ماده را دارد و چون صورت با ماده متحد است، بنابراین عاقل با معقول نیز متحد است عبارت وی در باب اتحاد عاقل و معقول چنین است:

وحدتها أى وحدة الصّورة المعقولة بالذات مع عاقل مقولة و معتقدة  
لفرفوريوس الذی هو من أعظم المشائین. و المعتمد فى اثبات مطلبه ما نُقل  
عن اسکندر، من باب اتحاد المادّة و الصّورة؛ فإنّ النفس فى مقام العقل  
الهیولانى مادّة المعقولات و هى صور له.<sup>(۵۷)</sup>

### نتیجه گیری

هیچ اندیشه و نظریه‌ی، اعم از فلسفی و غیرفلسفی، بصورت خلق‌الساعه شکل نمیگیرد و همه فیلسوفان مؤسس و امدار تلاش و کوشش اندیشمندان و متفکران پیش از خود هستند. برای شناخت یک نظریه ابداعی توسط یک فیلسوف مؤسس لازم است زمینه‌های پیشین شکلگیری آن را مورد بررسی و تدقیق قرار دهیم. زیرا با این روش هم میتوان نظریه مزبور را بهتر فهمید و هم میتوان قردان کسانی بود که عمر با برکت خود را صرف حل مسائل و معضلات علمی کرده‌اند. اصلاً بحکم «الفضل لمن تقدّم» لازم است چنین باشیم.

همچنانکه در مقدمه اشاره شد، دشتکی فیلسوف و متکلم نقاد و مبتکری بود که آراء و نظریات وی در فیلسوفان بعدی بخصوص ملاصدرا تأثیرگذار بوده است. ملاصدرا نیز با دیده انصاف از وی تجلیل و یاد کرده است و دیدگاههای وی را به دیدگاههای خود نزدیکتر میدانند. و از او بعنوان «اجله متأخران» و کسی که دارای دقت نظر است یاد میکنند.

نظریه «ترکیب اتحادی ماده و صورت» دشتکی، راه را برای ملاصدرا هموار کرد تا نظریه ابتکاری «حرکت جوهری» خودش را مطرح سازد. ملاصدرا، بنا به اعتراف خود، در آغاز مدافع و طرفدار «اصالت ماهیت» بوده است و در سیر تحول و تکامل فکری خویش است که از آن عدول میکند، بتردید مطالعه آثار دشتکی در این تحول فکری وی مؤثر بوده است. این نکته را میتوان از سخنان خود ملاصدرا استنباط کرد، آنجا که در پاسخ به اشکالات پیرامون «اصالت وجود» مینویسد: «نظریه‌ی که به نظر ما نزدیک است، همان است که برخی از ژرفاندیشان آن را

۱۲۹

ارائه نموده‌اند.»

مقصود وی از این سخنان، «صدرالدین دشتکی» است. همچنین نظریه «ترکیب اتحادی نفس و بدن» این امکان را برای ملاصدرا فراهم ساخت تا نظریه خود در باب اتحاد نفس با قوای خود تحت عنوان «النفس فی وحدتها کل القوی» را مطرح سازد. بدیهی است با فرض ترکیب انضمامی میان نفس و بدن، طرح چنین دیدگاهی میسر نبود. بطور اجمال میتوان گفت ملاصدرا در طرح نظریات عمده فلسفی خود از قبیل: حرکت جوهری، اصالت وجود، تشکیک و اتحاد نفس با قوای خود، وامدار دیدگاههای صدرالدین دشتکی بوده است.

هرچند نویسنده نوشتار حاضر مدعی نیست که تمام سخن را درباره سید صدرالدین دشتکی بکمال رسانیده، لیکن از باب «مالا یدرک کله لا یتراک کله» افتخار دارد توفیق حاصل کرده تا زوایایی از اندیشه‌های این فیلسوف و متکلم بزرگ را بررسی و تحقیق نماید.

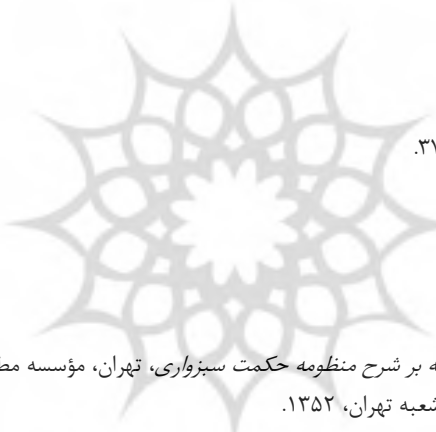
#### پی‌نوشتها:

۱. کرین، هانری، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ص ۳۶۱ و ۳۶۲؛ الفاخوری، حنا و البجر، خلیل، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ج ۲، ص ۶۵۳.
۲. ر.ک: دشتکی، غیاث الدین، *مجموعه مصنفات دشتکی*، ج ۲، ص ۹۸۰-۹۸۸، کرین، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ص ۴۷۳.
۳. ر.ک: *مجموعه مصنفات دشتکی*، ص ۲۹۰، ۹۸۴.
۴. همان، ص ۶۵۲ و ۶۵۳.
۵. برای اطلاع از برخی نوآوریهای دشتکی، ر.ک: *مجموعه مصنفات دشتکی*، ص ۶۷۲، ۶۷۸، ۶۹۷، ۷۸۴، ۸۱۳، ۸۶۸. همچنین برای آگاهی از جالبترین موارد دیدگاه وی در باب حرکت در جوهر، ر.ک: همان، ص ۶۸۵.
۶. ر.ک: ابن سینا، *الشفاء*، بخش الهیات، ص ۱۳؛ شهرزوری، شمس‌الدین محمد، *شرح حکمة الاشراق*، ص ۷۰. مقدمه؛ ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۲۴؛ همو، *الشواهد الربوبیه*، ص ۱۴۱.
۷. لاهیجی، عبدالرزاق، *سوارق الالهام*، ج ۱، ص ۵۱، حاشیه ملا اسماعیل؛ آملی، محمدتقی، *دررالفوائد*، ج ۱، ص ۱۱۱.
۸. ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۲۴.
۹. همان، ص ۴۹.
۱۰. سبزواری، ملاهادی، *شرح منظومه*، تحقیق مسعود طالبی، تعلیقات حسن‌زاده آملی، ج ۲، ص ۱۱۵.
۱۱. *الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۴۲۷، حاشیه حکیم سبزواری.



۱۲. ر.ک: رازی، قطب‌الدین محمد، *تحریر القواعد المنطقیه*، ص ۱۱۲.
۱۳. ر.ک: *الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۴۲۸؛ شرح منظومه، ج ۲، ص ۱۱۱-۱۱۶.
۱۴. ر.ک: *الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۴۲۷؛ شرح منظومه، ج ۲، ص ۱۷۹-۱۸۱.
۱۵. ر.ک: سپهروردی، شهاب‌الدین محمد، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۲، ص ۱۱۹؛ رازی، قطب‌الدین محمد، *شرح حکمة الاشراق*، ص ۲۹۵؛ *الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۴۲۷؛ شرح منظومه، ج ۲، ص ۱۰۵-۱۰۸.
۱۶. ر.ک: ابن‌ترکه، علی صائن‌الدین، *تمهید القواعد*، ص ۲۹؛ *الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۳۹ و ۴۰؛ ج ۶، ص ۶۳؛ ملاصدرا، شرح و تعلیقه بر *الهیات شفاء*، ص ۱۳۱، ۳۷۶، ۸۰۵؛ آملی محمد تقی، *تعلیقه بر شرح منظومه*، ج ۱، ص ۱۴۹؛ شرح منظومه، ج ۲، ص ۶۷ و ۶۸.
۱۷. ر.ک: *الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۳۷، ۴۲۶ و ۴۲۷.
۱۸. آشتیانی، میرزا مهدی، *تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری*، ص ۱۲۰.
۱۹. ملاصدرا، شرح و تعلیقه بر *الهیات شفاء*، ج ۱، ص ۱۳۱، ۳۷۶.
۲۰. شرح منظومه، ج ۱، ص ۱۳۲؛ شرح و تعلیقه بر *الهیات شفاء*، ص ۵۷۳.
۲۱. شرح منظومه، ص ۳۱، شرح و تعلیقه بر *الهیات شفاء*، ج ۱، ص ۵۹۳.
۲۲. شرح منظومه، ج ۲، ص ۱۳۶، *الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۵۹۸.
۲۳. *الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۵۹.
۲۴. همانجا.
۲۵. همان، ج ۱، ص ۶۰.
۲۶. همانجا.
۲۷. همان، ج ۱، ص ۲۴۳ و ۲۴۴؛ شرح منظومه، ج ۲، ص ۸۹.
۲۸. ر.ک: شرح منظومه، ج ۲، ص ۱۲۶.
۲۹. همان، ص ۱۴۷.
۳۰. ر.ک: همان، ص ۱۲۶ و ۱۲۷؛ *الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۲۷۷.
۳۱. *مجموعه مصنفات دشتکی*، ج ۲، ص ۷۲۷ و ۷۲۸.
۳۲. شرح و تعلیقه بر *الهیات شفاء*، ج ۱، ص ۵۹۲.
۳۳. همانجا.
۳۴. همان، ص ۵۹۳ و ۵۹۴.
۳۵. همان، ص ۵۹۴؛ *الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۳۱۷.
۳۶. شرح تعلیقه بر *الهیات شفاء*، ج ۱، ص ۵۹۴؛ *الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۳۱۷.
۳۷. *الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۴۴-۴۶؛ علامه طباطبایی، محمد حسین، *بداية الحكمة*، ص ۱۵ و ۱۶.
۳۸. *الشواهد الربوبية*، ص ۱۳۸.
۳۹. *بداية الحكمة*، ص ۱۶.
۴۰. *الشواهد الربوبية*، ص ۱۳۸ و ۱۳۹.





۴۱. همان، ص ۱۳۹.
۴۲. بدایة الحکمة، ص ۱۶.
۴۳. علامه حلی، علی بن مطهر، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۶۶.
۴۴. مجموعه مصنفات دشتکی، ج ۲، ص ۶۴۵، ۹۷۱.
۴۵. همان، ص ۶۹۷.
۴۶. الاسفار الاربعه، ج ۵، ص ۲۸۲.
۴۷. همان، ص ۲۸۳ و ۲۸۶.
۴۸. همان، ج ۵، ص ۲۸۳.
۴۹. سوارق الالهام، ج ۱، ص ۱۷۲.
۵۰. همانجا.
۵۱. همان، ص ۱۷۳.
۵۲. همان، ص ۱۷۲.
۵۳. همانجا.
۵۴. همان، ص ۱۷۶.
۵۵. شرح منظومه، ج ۲، ص ۳۷۱.
۵۶. همان، ص ۳۷۲.
۵۷. همان، ص ۱۴۷ و ۱۴۸.

#### منابع:

۱. آشتیانی، میرزامهدی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا - مونترال، شعبه تهران، ۱۳۵۲.
۲. آملی، محمدتقی، دررالفوائد، قم، دارالکتب العلمیه، (بی تا).
۳. ابن ترکه، علی صائن الدین، تمهیدالقواعد، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
۴. ابن سینا، الشفاء، بخش الیهیات، تهران، انتشارات ناصرخسرو (افست شده از روی نسخه ابراهیم مدکور چاپ مصر)، ۱۳۶۳.
۵. \_\_\_\_\_، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۶. حلی، علی بن مطهر، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، کتابفروشی مصطفوی، (بی تا).
۷. الفاخوری حنا؛ الجرّ، خلیل، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، کتاب زمان، ۱۳۵۸.
۸. دشتکی، غیاث الدین، مجموعه مصنفات، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۸۶.
۹. رازی، قطب الدین محمد، تحریرالقواعد المنطقیه، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۸۲.
۱۰. سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه، تحقیق مسعود طالبی، تعلیقات آیت الله حسن زاده آملی، قم، نشر ناب، ۱۳۸۴.
۱۱. سهروردی، شهاب الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.





۱۲. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، شرح حکمة الاشراق، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۱۳. شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۴. \_\_\_\_\_، شرح و تعلیقه بر الهیات شفا، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدا، ۱۳۸۲.
۱۵. \_\_\_\_\_، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۱۶. \_\_\_\_\_، المشاعر، با شرح میرزا عمادالدوله، اصفهان، انتشارات مهدوی، (بی‌تا).
۱۷. شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة/الاشراق، تهران، دانشگاه تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل، ۱۳۸۰.
۱۸. طباطبایی، محمدحسین بدایة الحکمة، قم، انتشارات مدرسه منتظریه، ۱۳۹۷.
۱۹. کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبائی، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۸۰.
۲۰. \_\_\_\_\_، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، انتشارات جامی، ۱۳۸۴.
۲۱. لاهیجی، عبدالرزاق، سوارق الالهام، اصفهان، انتشارات مهدوی، (بی‌تا).





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی